学术专论

方外之外，家国之间：清代庙产兴学的地方逻辑

何松蔚

[摘要] 探讨庙产兴学需同时处理两层关系：神圣与世俗、国家与地方。本文回溯清代中后期巴县寺庙产权及地方治理习惯、庙产与公产的纠葛，以探寻地方社会回应和实践国家庙产兴学政策的机制。民控寺庙在清代普遍存在，消解了寺庙、僧道的神圣性，在事实上规避了庙产兴学隐含的政教二元对立。同时，巴县各场镇在新政前就有以庙建学的风潮，并在建学过程中形成场镇公产系统，庙产、学产、公产融为一体，预演了清末庙产兴学。以地方视角观之，清末兴学并未从根本上改变地方上运作民控寺庙和公产系统的方式，地方社会以传统方式响应了国家主导的近现代改革。

[关键词] 庙产兴学　清末新政　寺庙产权　公产　场镇

[**中图分类号**] K252　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002－8587（2025）－04－0145－011

庙产兴学长期受到学界关注，现有文献在问题意识上聚焦国家权力在近现代转型中的扩张。一类文献侧重清末以降宗教政策的演变及影响；① 另一类则采取地方视角，依托方志或地方档案，评估政策的影响及有效性，说明宗教群体应对危机的方式及其与其他社会力量间的关系；② 也有研究不独重宗教，更将庙产兴学置于民间公产的运作及转型、地方财政的形成及制度化等议题中，如罗志田虽未专论庙产，但提出清末新政以民间会产等公产兴办学务，其实质是国家责任和功能侵入原本无为而治的民间社会，原民间事业转化为政府职能。③ 总体而言，上述研究说明了新兴现代国家向宗教群体及地方社会征用资源的过程。

一些较晚近的研究已尝试修正或打破上述“国进民退”叙事。庞毅挖掘了民初长沙陶公庙

[**收稿日期**] 2024－01－04
[**作者简介**] 何松蔚（1992—　），女，西南石油大学马克思主义学院讲师，成都 610500，songwei_he@swpu.edu.cn
[**基金项目**] 国家社科基金重大项目“域外藏多语种民国佛教文献群的发掘、整理与研究”（21&ZD251）、中国近现代西南区域政治与社会研究中心青年项目“近代四川乡镇义学与移民社会研究”（XNZZSH2320）阶段性成果。

① 高万桑：《近代中国的国家与宗教：宗教政策与学术典范》，黄郁琁译，《“中央研究院”近代史研究所集刊》第 54 期，2006 年。

② 徐跃：《清末四川庙产兴学及由此产生的僧俗纠纷》，《近代史研究》2008 年第 5 期；许效正：《论清末民初（1895—1916）陕西的庙产兴学运动》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》2013 年第 4 期。

③ 罗志田：《国进民退：清季兴起的一个持续倾向》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2012 年第 5 期。

主动将庙产转入公立学校的个案，提出庙产兴学仅导致地方利益的重新分配。[①] 张佩国认为清末至民国的庙产兴学未从根本上改变村学的公产性质及控产机制。[②] 蒋宝麟指出公款公产在兴学前原本并无明确界定，因兴学而开展的款产清理非但未导致“民退”，反坐实了诸多款项的“公”属性，客观上促进了州县财政形成并发展。[③] 陈月圆等发现新式公立学堂延续并整合了传统民间公产的产权和治理模式，但未使行政体系扩张于基层社会；民间公产逐渐衰落更多是由于转型中的内在冲突，而非直接的国家干预。[④] 可见，“国进”意图不假，但“民退”不一定成真——不管是“国进”的途径还是结果，都说明扩张中的国家不一定与地方社会形成对立关系。

不过，现有研究或聚焦庙产与宗教，或着眼于公产与财政，两种研究路径间却存在隔阂——前者常忽视兴学在世俗领域的影响，后者则未充分探讨庙产宗教属性的变迁。现代世俗化社会认为宗教独立于政治、经济等领域，传世文献亦常以出家僧道不为礼教所拘，称之“方外”，现有研究也在一定程度上重现了这种圣俗二分的区隔。但这一区隔并不符合中国传统社会中宗教极具日常性、生活性的现实，在区隔存在的情况下，似较难重现庙产兴学的历史现场。

探讨庙产兴学需同时处理两层关系：神圣与世俗、国家与地方，庙产和公产应同时论及。本文因此考察庙产与公产的纠葛，进一步探寻地方社会回应和实践国家庙产兴学政策的机制。[⑤] 考察以巴县为中心，除有丰富资料支撑外，主要由于清代巴县场镇繁兴，场镇多有公产之设，因人口以移民为主，公产运作不同于宗族族产，具典型意义。此外，巴县兴学虽时有纠纷，但较少出现毁学事件，说明由兴学引发的社会矛盾程度较低，因此可搁置兴学过程中不同群体间不可调和的利益冲突，转而观察地方社会如何结合当地环境和社会关系对国家政策做出反应，[⑥] 进而有助于回答地方社会群体如何理解兴学政策？他们基于何种机制作为能动的主体（而非只是“国进”的目标）来实施庙产兴学？为什么毁学等社会冲突的频次存在地域差异？

在研究的时间范围上，现有研究多就清末谈清末，本文则将注意力放在因循与连续，回溯清中后期寺庙产权及地方治理习惯。本文指出，“方外之外”的民控寺庙在清代普遍存在，消解了寺庙、僧道的神圣属性，在事实上规避了庙产兴学隐含的政教二元对立。同时，巴县各场镇在新政前便有以庙建学的风潮，并在建学中逐渐形成以场镇为单元的公产系统，庙产、学产、公产融为一体，成为清末庙产兴学的预演。以地方视角观之，清末兴学并未从根本上改变民控寺庙和公产系统的运作方式，地方社会以传统方式响应了国家主导的近现代改革。

一、方外之外：世俗领域的民控庙产

对于清末地方群体来说，庙产是否为一个由信仰塑造的特殊领域，庙产兴学政策直接冲击的群体是否只包括出家僧道，答案是否定的。僧人仅拥有部分寺产产权甚至没有产权的民控寺庙在中国社会中并不少见。张雪松将当代汉传佛教寺院分为僧人主导管理型、僧人参与管理型和无僧人住持型。[⑦] 杨君也将民国北京寺庙分为三类：官方庙宇、民庙与职业宗教徒庙宇，并指

① 庞毅：《庙产兴学：地方利益的再分配——以民初长沙陶公庙为例》，《世界宗教研究》2020 年第 4 期。

② 张佩国：《从社区福利到国家事业——清末以来乡村学校的公产及经费来源》，《学术月刊》2015 年第 10 期。

③ 蒋宝麟：《公款公产与清末兴学》，《社会科学研究》2021 年第 4 期。

④ 陈月圆、龙登高：《整合与承继：清末民间公产转型与新式教育体系的建构》，《清史研究》2022 年第 4 期。

⑤ 本文中的“庙”“寺庙”指所有在地方档案中被称作寺庙庵观，并发挥了一定宗教功能的建制，不取决于是否受出家僧道掌控。

⑥ 本文有意识地搁置了清末兴学过程中的纠纷，但这并不代表兴学完全没有在巴县引发冲突。相反，学界早已对巴县及四川其他州县兴学过程中相关的冲突与争端进行过专门研究。如徐跃：《清末四川庙产兴学及由此产生的僧俗纠纷》，《近代史研究》2008 年第 5 期；梁勇：《从〈巴县档案〉看清末“庙产兴学”与佛教团体的反应》，《宗教学研究》2011 年第 4 期；梁勇：《清末“庙产兴学”与乡村权势的转移——以巴县为中心》，《社会学研究》2008 年第 1 期。

⑦ 张雪松：《汉传佛教活动地点的种类与精细化治理》，《中国民族报》2019 年 7 月 23 日第 6 版。

出了民庙的普遍性。[①] 清代的巴县也是如此，不少庙产的掌控者并非方外人士，寺产流转与世俗田产的交易也逐渐趋同，不少庙产本就与世俗财产融为一体。

方外之外的民控寺庙遍布清代巴县。[②] 这类庙宇中的大多数仍有出家僧道住持，但僧道并不掌控庙产。庙产可由在家群体布施而来——这是一种共识，但布施并非等同于现代意义的赠予。以乾嘉道时期巴县白云寺为例。阳姓称业内有白云古寺基址，乾隆二十年（1755）建寺。因认为虎峰山观音灵验，建寺后“交与（虎峰山）住持僧校林以作脚庵”，凭众立出舍白，称“未需索僧人之资”，明确为布施。双方约定由僧校林“管业耕种，兴创修理”，即寺僧有占有和使用寺产的权利。同时，双方约定施主对于住持人选有最终裁量权——“倘后僧人滋事，立即另招”。[③] 道光七年（1827），又与当时的住持约定，若出现私伐白云寺林木的情况，“听凭舍主老幼人等遣逐”。[④] 可见，白云寺虽是布施性质，寺僧却没有对林木等寺产完全的处分权，且并不能从根本上决定包括住持更迭在内的寺务。

施主保留寺产处分权并介入寺务的情况普遍存在。如乾隆年间忠里四甲兴隆庵有“常住田产”，为朱姓捐施而来，寺僧将寺田“私押”后“潜逃”，说明本无权处置。[⑤] 再如宣统年间冷水场云凤寺为“施业”，该场监正等提出住庙僧侣本不应出卖包括树木在内的寺产。[⑥] 在巴县之外，根据陈明华所引浙江龙泉档案，李姓创普慈寺，光绪十一年（1885）住持圆寂，经“族众商议”，请兴善寺僧善月住持。双方约定：善月“只许带徒传孙，不准私招顶兑，如有顶兑，此贴冲为废纸”。[⑦] 和白云寺一样，普慈寺处分权仍归施主所有。

除施受关系，住庙僧道与寺主还存在租佃关系和雇佣关系。这两类在现有研究中少有提及，但在清代巴县屡见不鲜。在租佃关系中，不同于“未需索僧人之资”，出家者需出资承佃，庙产流转与世俗化的地权交易区别不大。一份乾隆五十年文昌宫施主收约显示，该寺由多姓施主捐建，系地方公产。前寺僧“焚献缺仪，庙宇颓败，至于驱逐”，众姓妥议后，邀慈云寺僧前来住持。与施舍不同的是，慈云寺僧以三百两“衣单银”前来“承佃”。双方约定：寺产管理、输赋纳粮均由慈云寺僧负责，地方众姓负责保护寺庙免受无赖滋扰。钱款数额、双方权益均订立“佃收二约合同，各执为据”。[⑧] 渝城朝天观光绪年间招僧接庙，该僧亦“以三百余金接顶”。[⑨]

寺庙住持作为承佃方，可二次转让部分权益，这也与世俗田产的转佃无异。玉皇观为智里二甲迎龙保的地方庙宇，负责当地春祈秋报、酬神演戏等。光绪九年，道妙出银七百余两“顶买住持”。不料道妙后来染病，需取回一部分钱用来治病，且又缺人照料，于是在光绪十四年招戒清为徒。招徒的方式也归为产权交易——由戒清出资二百余两，取回道妙的部分资金。[⑩]

在雇佣关系中，出家僧道则完全不拥有产权，只是受雇的经理僧。常有场镇公业招僧，僧

---

① 杨君：《民国北京庙宇类型研究》，宗教文化出版社，2020 年，第 286–386 页。

② 这里并非说清代巴县寺庙仅有该类型。县治等地有官控寺庙，出家僧侣拥有寺务主导权和寺产处置权的情况也存在。此处不展开讨论。

③ 《阳春复等立舍白》（乾隆二十年），四川省档案馆编：《清代巴县档案汇编（乾隆卷）》，档案出版社，1991 年，第 174–175 页。

④ 《白云寺僧认约》（道光七年），四川省档案馆、四川大学历史系编：《清代乾嘉道巴县档案选编》，四川大学出版社，1989 年，第 64 页。

⑤ 《忠里四甲乡约朱平章禀状》（乾隆三十年八月十三日），《清代巴县档案汇编（乾隆卷）》，第 170 页。

⑥ 《清代巴县衙门档案》，宣统三年（1911）八月，四川省档案馆藏（本文所引档案，除另有注明外，均藏该馆），档案号：6–7–2538。

⑦ 龙泉市档案馆藏《李氏所立请帖》，转引自陈明华：《从私契到国法：民间寺庙产权习惯及其制度化（1722—1927）》，《文史》2014 年第 2 辑。

⑧ 《文昌宫施主李春荣等收约》（乾隆五十年），《清代巴县档案汇编（乾隆卷）》，第 171 页。

⑨ 《清代巴县衙门档案》，光绪三十三年八月，档案号：6–6–39247。

⑩ 《清代巴县衙门档案》，光绪十四年十月二十四日，档案号：6–6–1860。

人需兼负其他世俗职责，如管理米市、应酬差务等。如龙隐镇宝灵寺无田地，道光年间设米市，“招僧打斗，每米一斗，抽取一合，焚献香灯，向有成规”。① 复兴场同治年间募建文武庙，庙设官斗，招僧一人监管，同样是每满一斗，“抽取一合，以作该庙住持焚献口食之费”。② 姜家场万天宫至迟在同治年间亦“有米粮两市”，“招僧焚献”。③ 光绪年间廉里二甲三圣宫以五石租谷“交僧焚献”，僧人相应需应酬街镇杂务差事。④ 巴县档案中也有寺僧酬金的直接记录。如自生桥一庙宇，光绪年间“每年世主承恁焚献工资伙食费用粘谷六石”。⑤ 节里九甲李氏建静定庵，“年除僧费，余存培修”——年收租谷二十石，僧“香灯谷”十石，余谷由管庙首事收存。⑥

从产权习惯角度来说，这些方外之外的民控寺庙反映出，19 世纪的巴县出现了僧侣与在家众之间、寺产与在家田产之间界限逐渐模糊的趋势。模糊性的增强首先表现在灵性资源价值下降，出家僧侣可替代性上升。就施受关系来说，施主对于灵验的重视程度下降。如在白云寺案例中，乾隆年间佛寺初建时，施主在住持的选择上仍考虑观音灵验，但到了道光年间，施主后裔在选择住持时未再提到这一条件。⑦ 事实上，也只有当“灵验”不重要时，租佃关系的存在才顺理成章——当施主对于灵性资源的需求更少，住持僧付出押租，以世俗化的形式完成地权交易，可能就成为相比于布施来说更为有利的选择。而在雇佣关系中，僧侣承担的世俗职能往往大于灵性职能。这也使得出家僧道的不可替代性减弱——雇他们和雇在家俗人来经管寺庙的区别变小。事实上，有的寺庙尽管在后来保留了宗教功能，但转而直接雇在家人士作为管理者。⑧

寺产产权的流转与世俗财产交易的差异也在变小。租佃关系中，出家僧侣与寺主订立佃收合约，各执为据，与世俗的地权交易区别不大。这种差异减小的趋势，在清代北京文书中也有显示。如刘小萌发现清代北京民间小型寺观产权流转时，有时“从内容到形式，乃至契书行文，与民间的不动产买卖已如出一辙”。⑨

此外，地方社会中僧团的内部联系在减弱，减弱的推力既有外来的，也有内生的。一方面，民控寺庙的寺主试图弱化家族化的僧团对于寺产的影响和把控。⑩ 在施受关系中，不同于浙江龙泉，巴县施主没有明确许可住持招僧收徒。同时，几乎所有施主都试图介入住持人选的抉择。在一个较为极端的案例中，施主明令禁止寺僧收徒：光绪十年，汤永和本为住持僧济昌的雇工，未经与施主和团约等协商便拜昌济为师。昌济去世后，施主同意汤永和仍可住持寺庙，但条件是立约“不得招徒”。⑪ 这可能在有意识地预防财产纠葛，不同于“十方丛林”模式中寺产属于十方僧众共同所有，在明清以来兴盛的“子孙庙”模式中，师徒间可像世俗代际间那样承继财产。施主通过立约永不招徒，可避免住持僧潜在的承继者与自身利益产生冲突。另一方面，世俗化的产权交易模式也从内部影响到了僧团的组织模式。上述光绪九年玉皇观道妙招徒，其徒戒清接管寺庙，正是以世俗化的地权交易形式完成——徒弟出资，取回师父“顶买住持”的部分资金。在玉皇观的案例中，档案未记载任何来自寺主或地方社会的干预。既然道妙与徒弟戒

---

① 《客约钟和兴、叶廷芳禀状》（道光三十年三月十三日），《清代乾嘉道巴县档案选编》，第 66 页。

② 《清代巴县衙门档案》，同治四年十月二十九日，档案号：6–5–877。

③ 《清代巴县衙门档案》，光绪七年闰七月二十九日，档案号：6–6–5967。

④ 《清代巴县衙门档案》，光绪十三年九月十三日，档案号：6–6–19989。

⑤ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十年九月十八日，档案号：6–6–39234。

⑥ 《清代巴县衙门档案》，光绪八年十一月，档案号：6–6–1593。

⑦ 《白云寺僧认约》（道光七年），《清代乾嘉道巴县档案选编》，第 64 页。

⑧ 如《清代巴县衙门档案》，光绪三十三年一月三十日，档案号：6–6–2034。

⑨ 刘小萌：《民间寺观的“转香火”问题——关于什刹海观音庵契书的考察》，《北京社会科学》2013 年第 2 期。

⑩ 僧众模仿世俗性宗族进行组织，形成拟家族化的僧团，可参见张雪松：《佛教“法缘宗族”研究：中国宗教组织模式探析》，中国人民大学出版社，2015 年。

⑪ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十年九月十八日，6–6–39234。

清住持寺庙，仅借“师徒”之名行地权交易之实，寺主大概并不会产生对家族化僧团的担忧。

可以看到，在清代巴县，灵性资源价值逐渐下降，出家僧侣可替代性增强，地方社会中僧团的内部联结和共同体意识不断弱化。就民控寺庙产权习惯的层面来说，僧道与在家众、庙产与世俗财产，其差异在清末兴学以前已渐泯；这类庙产并非以信仰来界定的特殊神圣化领域，当庙产兴学政策影响到这类寺庙时，并不会直接冲击出家僧道。在方外之外，并不存在紧张对立的二元政教关系。

二、家国之间：巴县各场镇庙产兴学的预演

梳理了清代部分“庙产”方外之外的性质，本节转向新政前的“兴学”。清末新政并非巴县地方社会以庙建学之始。早在新政前，约自 19 世纪 20 年代开始，巴县各场镇便有以庙产兴办义学的做法。[①] 新政前以庙建学的地方浪潮呈现出两种趋势：一是庙产与学产混杂，不存在清晰的界定与区分；二是以庙建学的实践逐渐形成以场镇为单位的地方公产系统，甚至在部分富裕场镇初具了财政自治的雏形。新政前以庙建学的实践，成为清末庙产兴学的预演。

笔者所见最早在巴县档案中有记录的义学——忠兴场义学，正是由当地庙廊寺改建而来。庙廊寺原系“忠兴场地方绅耆粮户”捐修，买有田业，招僧法应在寺焚献，嘉庆十九年（1814），忠兴场绅耆七人禀县衙，称法应“不守清规，浪费常住，竟至行窃”，知县本判另择妥僧住持，但绅耆以场镇地处偏远，恐稽查不善，再出类似事件为由，“请将该寺改为义学”。同时，忠兴场绅耆出资，赎回了被法应典当的寺产，用作学校常款。[②]

在 19 世纪的巴县，使用寺产或有祭祀功用的“会产”来建学的做法具有普遍性。在档案和方志中，笔者找到 22 所义学明确与寺庙或会产相关，按办学时间先后，依次列出这些义学所处的位置、相关的寺与会、办学时间及相关说明，如表 1 所示。此外在观念上，同治十一年（1872），朱家在忠里二甲三圣庙设立义学时指出“庵堂寺观设立学馆，各境皆然”；[③] 同治四年巴县知县黄济也曾表示“各庙设馆教读，本属常事”。[④] 可以看到，新政前，不管是实践还是观念层面，时人对以庙建学均已习以为常。

表 1　新政前巴县地方社会以庙办学情况表

编号	位置	相关寺、会	办学时间	说明	档案号及其他出处
1	忠兴场	庙廊寺	1814—1815 年	粮户捐庙，遭僧浪败，绅士禀请逐僧，被典寺产由绅士赎回，用于办学	6-3-585
2	龙隐场（镇）	宝轮寺	约 1820 年	本境居民募资当宝轮寺田、置街房，设龙山义学	民国《巴县志》卷 7《学校·义学附》；6-6-6111；6-4-1142
3	土硚场	张爷会	1824 年		6-4-1142
4	土主场	文武庙	1825—1827 年	文武庙年收（主要来源于米市和街房房租）中抽取学款，设立义学	6-4-1142
5	不详	新兴庙	1825—1827 年	于新兴庙设新兴义学	6-4-1142
6	狮子场	关帝庙	1826 年	刘氏捐学田，设义学	6-6-6033

① 建学的时间起点可能是道光初年刘衡主政巴县期间。参见《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年四月初二，档案号：6-6-6085；光绪十八年至二十一年，档案号：6-6-6026；咸丰元年（1851）十月，档案号：6-4-1142；民国《巴县志》卷 7《学校·义学》。

② 《清代巴县衙门档案》，嘉庆十九年，档案号：6-3-585。

③ 《清代巴县衙门档案》，同治十一年，档案号：6-5-1117。

④ 《清代巴县衙门档案》，同治四年十二月四日，档案号：6-5-1246。

（续表）

编号	位置	相关寺、会	办学时间	说明	档案号及其他出处
7	观音场	永丰寺	1826 年	1826 年观音场 96 人捐资买街房，收租办学，后换买土地。后添买永丰寺田业入学款	6−6−6026
8	节里三甲	回龙寺	至迟 1851 年		6−4−1142
9	大雅场	文昌宫	1852 年	文田氏母子舍田，办文昌宫义学	6−5−1228
10	姜家场	万天宫	1881 年	万天宫有米粮两市，1881 年因斗市资金涉讼，绅粮公议，拟以斗市部分佃押银帮补崇文义学延师	6−6−5967
11	蔡家场	新开寺、青峰寺	1863 年	贡生廖湘等禀设义学两所，每年分别从新开寺和青峰寺拨谷。至 1902 年前后，新开山每年仍在川主会内提钱	民国《巴县志》卷 7《学校·义学附》；6−6−6111
12	正里三甲	太平寺	1865 年	监生等捐买太平寺庙业，兴设义学	6−6−8472；6−6−6069
13	麻柳场	法华寺	1866 年	四姓士民捐募，买法华寺田，职员捐银，办培元义学	民国《巴县志》卷 7《学校·义学附》
14	节里五甲	昙华寺	至迟 1867 年	乾隆年间剑南商民李玉珍捐舍入庙，约同治年间改设义学	同治《巴县志》卷 2《学校·义学附》
15	孝里六甲	石鼓寺	至迟 1867 年	孀妇瞿何氏捐地办学，在寺内延师课读	同治《巴县志》卷 2《学校·义学附》
16	正里十甲	龙潭寺	至迟 1867	本境绅粮醵费设立“龙潭寺义学”	同治《巴县志》卷 2《学校·义学附》
17	接龙场	万天宫	1871 年	以万天宫斗市等办学	6−6−6026
18	冻（冬）青场	老君洞	约 1871 年	职员金熉捐田、房等，田租部分交老君洞住持放佃、收租、完粮，部分作学款，由住持延师办学	民国《巴县志》卷 7《学校·义学附》；6−6−6128
19	长延坪	天生宫	1876 年	徐氏弟兄 1855 年买田业作天生宫“灯田”，1876 年改办“长延坪蒙馆义学”	6−8−763
20	兴隆场	皇经堂、文昌宫	1881 年	两庙寺产（两庙由吴姓施主道光初年捐资兴办）部分作为义学	6−6−6085
21	蔡家场	岐山庙	不详	设有“岐山庙崇德义学”	6−6−6111
22	蔡家场	龙篆山	不详	龙篆山每年在诸神位前提钱 15 千文，作义课之资。办学一直延续至 1902 年	6−6−6111

以庙办学伴随着场镇公产的形成，上述合一的庙产、学产成为公产的一部分。要说明这一问题，首先需要梳理清楚何为“公”。梁勇曾关注过地方“公产”，发现自清代起巴县有捐资形成“公产”的风潮——“乡村公产的管理者、公产租息的受益者往往是公产捐资者的直系后裔”，“非公产捐资人后裔不得享有公产所带来的收益”。[①] 士绅乡民醵资，服务和受益对象局限于创办者后裔——巴县档案常以“子孙会”来指代此类组织。巴县办学也的确存在“子孙会”模式，如正里二甲汪君泽等人同治四年买太平寺庙业用以兴设义学，“会内轮流经管，无紊”；后有张濬川、王俊山等人与汪君泽等互控，汪君泽等人强调王俊山系“会外之人，未出银两”，不能管理。[②] 再如同治年间，辅仁书院春秋祭时有人“冒名赴席”，辅仁书院上报县衙，称书院以“文会”组织，“非官建书院”，主要服务于“嫡派子孙”。[③]

然而，“子孙会”只是巴县公产运作的模式之一，还存在另一具有地方慈善性质的组织模式。虽巴县档案中未使用“善会”这一概念，但为方便起见，本文姑且将后者称为“善会”。就办学的资产运作来说，子孙会型义学与善会型义学有很多相似点：控产组织均常以“会”命名，

① 梁勇：《清至民初重庆乡村公产的形成及其国家化》，《清史研究》2020 年第 1 期。

② 《清代巴县衙门档案》，光绪二年二月，档案号：6−6−8472。

③ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十六年七月十三日，档案号：6−6−6030。

如文会、文昌会、庙会、义学会等；通常均设“学董”“董事”轮流经管；所聘塾师均可能与捐资者无亲缘关系，而是“公举”“公推”而来。但两者仍有重要区别——子孙会型的学董多由嫡系子孙担任，而善会型的学董通常由场镇绅耆公举；子孙会型由嫡系子孙受益，善会型则面向地方大众。换句话说，善会型将管理权和收益权开放给建立者（捐资者）后裔以外的人群。

梁勇认为子孙会是清代乡村公产的主要形式，但子孙会与其说是“公产”，毋宁说是亦“公”亦“私”。子孙会的公共属性，体现在捐资者常超出一家一户的范围，因此管理权和受益权也超出了一家一户；但子孙会又并非现代意义的“公”，其管理权和受益权仍局限在捐资者后裔，与联宗这一常见的宗族组织模式有类似之处，仍具一定的“私”属性。时人也注意到地方组织亦公亦私的模糊性——光绪年间重庆知府庆善在处理一项关涉子孙会的纠纷时，也曾感叹“川省各项善举”在性质上“公私罔辨”。①

相较之下，善会型义学则显示出较强的地方公益色彩，公共属性更强。巴县的场镇领袖和义学首事在提及善会型义学学务时，常称“善举”或“公事”，也有捐学者明确表示建学的目的在于帮助贫民子弟。② 再有，当子孙会关注会内子孙时，善会型义学常自称“本场义学”，服务于场镇全体。③ 也有一些规模较小的善会型义学采取了一种清代慈善组织常有的模式——无实体机构，仅散发钱款。例如，木洞镇、龙隐场和新发场的义学，都没有修建校舍，而是直接资助贫民家庭就近延师教读。④ 也有义学将钱款交与附近塾师。⑤ 善会型不以血缘为界限，以场镇作为自身的地缘边界，对外来者采取开放策略。

可以说，当善会型组织普遍存在于巴县地方社会之时，才真正出现了一个“家”“国”之间的“公”领域。而事实上，新政前善会型义学的规模确实在逐渐扩大，地方上的“公”领域确实在兴起：各场镇的以庙建学，在子孙会与公共属性更强的善会这两种模式之间，产生了轻子孙会、重善会的趋势。尤其是同治、光绪两朝，巴县场镇上出现子孙会型义学直接向善会型转变的案例，如狮子场关帝庙义学及大雅场文昌宫义学。狮子场嘉庆二十四年以关帝庙兴建凌云书院；道光六年，刘文林向关帝庙及书院捐地，兴设义学；到光绪元年，当时的首事为刘文林的后人刘泽三，刘泽三“将首事交出”，“凭众公签徐宅三、何正爵二人接管”，几年后又再次“凭众签举”，议定徐灼波、宁重光等人协同经管。⑥ 这几位首事与刘泽三不同，不再是义学创办人刘文林的后代，首事更迭也不由刘姓决策，而是由地方“公举”“公签”，进行“轮管”。与之类似，大雅场文昌宫义学至迟在同治三年，也将首事的选任方式变为“公议公签”，两人同管，三年一签，该年公推两位“殷实粮户”为首事。⑦ 子孙会虽在事实上存续，但同光以降，不断有子孙会或转变为善会，或本身陷入是否属于公产的争论与纠纷之中，说明善会更符合当时的趋势。这些子孙会的管理和受益权逐渐开放给捐资者后代以外的人，面向整个场镇提供公共服务。

子孙会衰落、善会兴起的趋势，虽是巴县地方社会在新政前的自发进程，但基层官员在这一趋势中也是在场的。在狮子场关帝庙义学的案例中，刘文林作为最初的捐资者，其后人刘泽三于光绪十四年以吞废义学学款为由，将公签的监院宁重光等告到县衙。经集讯，知县邢锡晋

---

① 《清代巴县衙门档案》，约光绪七年至八年，档案号：6–6–6085。

② 如《清代巴县衙门档案》，光绪七年二月二十四日，档案号：6–6–6069；光绪二十七年十二月二日，档案号：6–6–5967；同治八年二月十八日，档案号：6–5–1116；同治十年十月一日，档案号：6–5–1229；光绪八年七月，档案号：6–6–5466。

③ 如《清代巴县衙门档案》，同治十年十一月三日，档案号：6–5–3436；光绪十六年二月十五日，档案号：6–6–15039；光绪二十八年十二月，档案号：6–6–6111。

④ 《清代巴县衙门档案》，光绪十八年八月，档案号：6–6–6077；光绪二十八年十二月，档案号：6–6–6111。

⑤ 《清代巴县衙门档案》，咸丰元年六月二十一日，档案号：6–4–1142。

⑥ 《清代巴县衙门档案》，光绪十四年四月十七日，档案号：6–6–6033。

⑦ 《清代巴县衙门档案》，同治三年九月二十日，档案号：6–5–1228。

在判词中指出："刘泽三虽施主后裔，但前人既舍，不应觊觎妄告。"[①] 至少在邢氏看来，施主后裔的身份已经不再是介入寺务和学务的理由。狮子场关帝庙义学的纠纷反映了子孙会转型为善会、场镇公产壮大过程中的摩擦与内在矛盾，而在"公私罔辨"之时，基层官员对场镇"公"领域的扩大趋势了然于胸并推波助澜。

可以看到，新政前的巴县地方社会以庙建学，伴随着一个家国之间、基于地缘而非血缘的、以场镇为单元的"公"领域的兴起与壮大。甚至部分场镇以学款为中心，产生了财政自治的雏形，地方寺庙的寺务和义学书院的学务被整合到一起。以观音、接龙两场镇为例（表 2），其最初都因义学而兴设常款，学款形成后，场镇不仅办学，还用来投资经营，即使义学因故停办（1864 年观音场）亦未中断资产运营。而在 1875 年接龙场收入有盈余时，首事表示"先修庙宇，俟有余资，即建书院"。[②] 可以说，学款虽以义学之名而兴，但在发展过程中，义学本身有时已不再是目的。随着两场镇资产壮大，学款（两场义学、培元书院）及庙产（永丰寺、文昌会、放生池等）均作为公产一部分进行整体运作。两场镇从最初学款的兴设，发展为公产的运作。

表 2　新政前观音场、接龙场义学、书院、寺庙经费情况

时间	场镇	收入	投资	学务、寺务
1826 年	观音场	乡约倡捐，96 人捐银	购置街房以收租	以街房租金办义学
1864—1865 年	观音场		以街房换买土地	义学暂时停办
1869 年	观音、接龙场			拟办义学。道宪谕令，观音、接龙两场义学合并，改为"培元书院"，但该年尚未动工
1871 年	接龙场	斗市"归公"，私人捐街房，私人捐地等		办接龙场义学
1871 年	观音、接龙场		以观音场义学、接龙场斗市，"共凑一脚"银会	
1875 年	接龙场	（银会的）会项银		修整地方庙宇
1878 年	观音、接龙场	（建书院地基时）"随收随募"		书院地基落成
1880 年	观音场	（银会的）会项银		
1882—1885 年	观音场		购置永丰寺田业	
至迟 1884 年	接龙场	文昌庙、放生池"两件公款"		

资料来源：《清代巴县衙门档案》，光绪十八年三月至五月，档案号：6-6-6026。

在一个更晚的案例中，场镇甚至有了更清晰的财政自治意识。光绪二十八年末（此时巴县的新政实施，尚在清点各场公款的阶段，兴学政策还未实际落地），新建的黄葛场竣工。据当地"举人、职员、绅粮、里正、总监正、监正"等联合禀称，该场镇邀集"城乡绅粮"捐资创兴文昌宫、义学、米亭、铺房，这些设施并未分开修建，而是集合"庄会""功果""押佃"等收入，统一规划、统一兴办。[③]

许多方外之外的民控寺庙，在这一地方公益乃至地方财政自治兴起的浪潮之中，转入"公"领域，成为场镇公产系统的一部分，或至少开始为场镇提供公共服务。前文提及的忠兴场庙廊寺、龙隐场宝轮寺、观音场永丰寺等民控寺庙，它们向场镇公共义学的转化方式，均无异于世

① 《清代巴县衙门档案》，光绪十四年十二月九日，档案号：6-6-6033。
② 《清代巴县衙门档案》，光绪十八年四月，档案号：6-6-6026。
③ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十八年十二月十九日，档案号：6-6-5951。

俗产权变更——赎、当、买，并不易引发僧道与其他群体的纠纷。早在新政之前的同光时期，甚至原来的一些作为家产、私产的庙产，也开始向公产流动。前述狮子场关帝庙、大雅场文昌宫，施主后裔最终都交出义学首事一职，转由地方公签。双胜场昙华寺办学，则由地方绅士介入，改商民捐施的一寺庙为义学。①

以庙建学在 19 世纪的预演，使得清末地方群体不会对新政中改用庙产、地方自主办学的模式感到奇怪或陌生——毕竟几十年来，场镇里一直就是这么做的。事实上，庙产兴学恰恰以惯性开始。新政中，仍有场镇以“义学”命名新建的学堂，以至于知县不得不反复批复“义学”的名字不合于钦定章程；② 而当知县指出彼时的兴学已不再以“体恤寒士、免出束脩”为计，或称“不必徒为寒士束脩计而不思其远大”时，地方仍以为新式学堂具有地方公益性质，称不办学则“贫者无由得沾教诲”，与此前以公济公的做法无有不同。③ 以地方财政的视角观之，地方上利用既有公产兴学，有习惯可依。新政前不少民控庙产既非僧团共产，也非寺主私产，而已成为场镇公产；至少就这类庙产来说，清末庙产兴学并不意味着政教的二元对立，也不构成国家对私领域的直接侵占。

三、方外之外、家国之间的庙产兴学

新政前巴县的公产运作以场镇为基本单元，新政中巴县倡兴蒙学正是从清点场镇上的书院义学开始。按光绪二十八年《钦定蒙学堂章程》，“凡各省府厅州县原有义塾，并有常年经费，此后应按照此次蒙学课程一律核实改办为公立蒙学堂”。④ 同年十月十五日，四川总督岑春煊札重庆府，指出“欲创新基，必先清查旧底，始有下手之处”，并列出清查条目。在蒙学的条目中未直接提及“场镇”，而仅令查“城乡义学”。七天后，重庆府令巴县按条目清查，亦未提及“场镇”。而到十一月巴县知县霍勤炜着手清查时，公文发给了“各场里总监正”。⑤ 在地方对书院义学经费情况的陆续汇报中，报告人自称“(某里某甲) 某场某某”，身份以场镇的里正、监正为主。⑥ 走马场里正龚秉枢曾谈到过对政策的理解：“将各场所有一切公款存数汇报。”⑦ 可见，新政兴学时，四川总督和重庆府虽未制定县以下的具体实施方针，但巴县在执行时，主动以场镇为单位清查学产、公产。⑧

因民控寺庙在各场镇广泛存在，且以庙办学在新政前形成自发传统，庙产、学产、公产在不少场镇已为一体。新政中庙产兴学常延续新政前的模式——庙产作为场镇公共学产的一部分，以公济公。如二圣场文明书院在创办时即购置了东岳庙田业，文明书院又在清末转办新式学堂。⑨ 蔡家场在上报“义学会课等款”时，没有区分寺产、会产与学产。⑩ 再如文峰场公款一向来源于三圣宫、川主、财神、老君等会，新政中“各乡争提”。⑪ 冷水场也拟提禹王会、文昌会

① 同治《巴县志》卷 2《学校 · 义学附》。

② 如《清代巴县衙门档案》，光绪三十一年八月十四日，档案号：6–6–5954；光绪二十九年六月二十三日，档案号：6–6–5971。

③《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年三月，6–8–1309；光绪二十九年一月二十九日，6–6–6111。

④《钦定蒙学堂章程》(光绪二十八年)，舒新城编：《中国近代教育史资料》中册，人民教育出版社，1981 年，第 394 页。

⑤《清代巴县衙门档案》，光绪二十八年十月至十一月，档案号：6–6–6032。

⑥《清代巴县衙门档案》，光绪二十八年十二月至二十九年一月，档案号：6–6–6111。

⑦《清代巴县衙门档案》，光绪二十八年十二月一日，档案号：6–6–6113。

⑧ 以场镇为单位，并非突然为之，晚清四川的乡场已实际成为县以下准行政层级。对于该问题，可参见孙明：《乡场与晚清四川团练运行机制》，《近代史研究》2020 年第 3 期。

⑨《清代巴县衙门档案》，约光绪六年至七年，档案号：6–6–6034；光绪二十九年四月九日，档案号：6–6–5971。

⑩《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年一月二十九日，档案号：6–6–6111。

⑪《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年三月十一日，档案号：6–6–5954。

会款办学。[①] 因此，庙产兴学虽在概念层面隐含了神圣与世俗间的紧张关系，但地方上庙产实际受影响的方式，并非表现为政治与宗教领域的直接对峙。

因以场镇为基本单元办学，办学方式实际上与各场镇公产的情况密切相关。场镇若原有书院和义学，则直接改为蒙学堂。如迎龙场改原有三姓捐设的义学；二圣场改体恩义学、文明书院；丰盛场改蔚起书院，同时以“本场义学公款”生息为帮费；长生场改三益书院和长生义学。[②] 部分无书院、义学而有其他公款公项的场镇，使用公款公项办学。如冷水场一文生曾评论：“凡地方各项余款，皆可提作学费，故渝城乡镇学堂林立。”[③] 场镇若公项常款不足，遇事则常由绅粮临时商议筹措，办学时亦然。麻柳、赚宝两场称“场市区小，公项无余，亦无斗称、官秤各款，凡遇公务，均由绅粮议措”。两场会款不敷办学，拟定余款由绅粮乐捐，后来办学时间紧迫，部分认捐者尚未及捐资，由当时的学董垫付。[④]

引发冲突的可能性因此系于原有公产的规模与办学所需之差距。原有公产越多，兴学时越游刃有余。若无常款，绅粮临时筹措不比公款办学，无成规、惯例可循，办学一事更易受到地方绅粮、基层官员个人因素影响，易形成地方权势的角力场。如井口场没有学堂，官平出钱亦不足以办学，当地学董于是拟以取缔“猪中证”后另行收取的猪只买卖抽成费用，转作学堂经费。[⑤] 一些僧控寺庙在绅粮筹款时也受到影响。樵平场总监正陈正顺等感叹“开立学堂，或因以前书院，或因以前义学，多寡皆各有存款”，而该场地僻民贫，无有书院义学，筹款甚难。据陈正顺称，经与当地天成寺住持僧商议，以天成寺、新寺的空庙及庙产办学。[⑥] 忠兴场兴隆保“山多田少，粮户无多”，原无义学之设，新政中当地里正等联名举人文国恩具禀，称“保内月华寺常业颇足，住持僧天一素有好善之名”，拟由该寺僧侣每年捐款，兴设学校。[⑦] 在公款不敷学款之时，更易引发冲突。但整体而言，无论公款规模几何，各场镇筹措经费及运作公产的模式并未在清末兴学中发生根本性转变。

四、结语

回溯清代巴县场镇庙产与学产的关系、19 世纪以庙建学的风潮，以及公产系统的形成与壮大，可以看到庙产、学产、公产实为一体。新政前以庙建学并未直接将寺庙从地方社会中清除，相反，民控寺庙融入日渐成型的公产系统，成为地方公产中活跃而重要的一部分。到了清末，利用公产兴学尽管有涉寺庙，但在场镇公款尚能负担之时并不易引发纠纷。此外，在方外之外的民控寺庙领域，僧人与其他产权主体的差异渐泯，寺产属性与其他世俗产业在产权交易上的区别渐泯。庙产的流转约等于产权交易；僧侣与寺庙的关系甚至僧团间的组织，有时也化约为经济关系。寺庙、僧道神圣属性的消解，规避了庙产兴学隐含的政教二分及政教冲突。

清末，部分僧侣和地方团体仍用传统办学框架来理解新政办学。当基层官员清楚地认识到新政办学已不再是过去的地方性实践时，仍有地方人士不了解新式学堂为何物，认为只是再一次兴办“义学”等服务于场镇的公益组织，而庙产、学产本属场镇地方公益。兴学的动力并非只来源于自上而下的国家强制力，在一个关于兴学意义的模糊地带，新兴现代国家的办学主张，

① 《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年十二月十八日，档案号：6-6-5971。

② 《清代巴县衙门档案》，光绪二十八年十二月至二十九年一月，档案号：6-6-6111；光绪二十九年一月至十二月，档案号：6-6-5971。

③ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年十二月十八日，档案号：6-6-5971。

④ 《清代巴县衙门档案》，光绪三十一年七月六日，档案号：6-6-6116。

⑤ 《清代巴县衙门档案》，宣统元年九月一日，档案号：6-7-1617。

⑥ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年三月，档案号：6-8-1309。

⑦ 《清代巴县衙门档案》，光绪二十九年六月二十三日，档案号：6-6-5971。

被包括僧侣在内的地方团体，以一种传统方式响应了。原有的地方实践在这一模糊地带，在不自知的情况下，从帝制时期的自治框架滑入了现代国家的框架中。

（本文部分草稿曾发表于北京大学佛教研究中心主办的“近代中国佛教与全球化”及四川师范大学历史文化与旅游学院主办的“文本与田野：中国西南区域历史与社会”等学术研讨会，张雪松、王鹏辉等学者提出了宝贵见解。黄小彤、肖璐娜等同事也曾阅读过初稿，并给出中肯的建议。在此一并表示感谢！）

References:

Jiang Baolin. “Gongkuan gongchan yu Qingmo xingxue” (Gongkuan, gongchan, and school construction during the late-Qing era). *Shehuikexue yanjiu* (Social Science Research) 4 (2021).

Liu Xiaomeng. “Minjian siguan de ‘zhuan xianghuo’ wenti: guanyu Shichahai Guanyin’an qishu de kaocha” (On “zhuan xiang huo” of non-governmental temple). *Beijing shehuikexue* (Social Sciences of Beijing) 2 (2013).

Sun Ming. “Xiangchang yu wanqing Sichuan tuanlian yunxing jizhi” (Rural market towns and the operation of the tuanlian in late-Qing Sichuan). *Jindaishi yanjiu* (Modern Chinese History Studies) 3 (2020).

Transcending the Transcendence, between Family and State: The Local Logic of Building Schools with Temple Property in the Qing Dynasty

HE Songwei (School of Marxism, Southwest Petroleum University; songwei_he@swpu.edu.cn)

Abstract: Exploring the topic of “building schools with temple property” (*miaochan xingxue*) necessitates addressing two layers of relationships: the sacred versus the secular and the central versus the local. This paper traces the customary practices of temple property rights and local governance in Baxian during the mid to late Qing Dynasty, as well as the entanglement between temple assets and local shared assets (*gongchan*), to elucidate the mechanisms through which local society responded to and implemented the central policy of building schools with temple property. This article argues that the prevalence of lay-controlled temples during the late Qing period diluted the sanctity of temples and priests, inadvertently circumventing the state-religion dualism implied by the concept of building schools with temple property. Furthermore, in Baxian, there had been a trend of building schools with temples even before the New Policy Reforms, which led to the formation of a system of shared assets within market towns (*changzhen*), integrating temple property, educational property, and shared assets. This trend served as a rehearsal for the late-Qing building schools with temple property. From a local perspective, the late-Qing educational reforms did not fundamentally change the way local society operated lay-controlled temples and shared asset systems. Instead, local society responded to state-led modern reforms in traditional ways.

Keywords: build schools with temple property (*miaochan xingxue*), the New Policy Reforms, temple property, shared assets (*gongchan*), market town